سورة الإخلاص

النظام الرباعي يقطع جذور الفلسفة والعرفان

خلاصة المقال

بقلم خليل الكوفي

الشهر الخامس من سنة ٢٠٢٦

ولاية ميشكان الامريكية

المقدمة

هذا البيان لا يُراد له أن يكون سجالاً عابراً ولا ردّاً متعصبًا على المتكلمين والفلاسفة ولا على طائفة أو مذهب بل يُراد له أن يكون عودةً الى الاصل هادئة وحادّة في آنٍ واحد إلى نقطة البدء: إلى الكلمة التي عرّفتْ الله بنفسه، لا كما تخيّله المتفلسفة ولا كما ذاقه المتصوّفة ولا كما رتّبه المتكلّمون ولا كما نظمه المناطقة بل كما نطق بها الوحي (قل هو الله أحد).

من هنا يبدأ كل شيء ويُهدم كل شيء بُني على غير هذا الأصل، ومن هنا يُستأنف الكلام ويبنى في مقام التوحيد لا بوصفه شعاراً بل بوصفه نظاماً وجودياً صارماً لا يقبل الترقيع ولا التوفيق بين الحق ومتاهات الخيال .

سورة الإخلاص في ظاهرها أربع آيات قصيرة وفي حقيقتها أربعة حدود وجودية تقطع الطريق على كل مقولة تجعل الله جزءاً من سلسلة أو مرتبةً من مراتب أو تعيّناً من تعيّنات أو وجهاً من وجوه، أو باطناً يتكثّر في الظواهر أو واحداً يتكثر أو متكثّرا يتوحّد فهي السورة التي لو أُخذ ظاهرها مأخذ الجدّ والإلزام لسقطت معها أكثر البُنى العرفانية والفلسفية والكلامية التي نُسجت حول الذات الإلهية عبر القرون.

لقد تسلّل إلى العقل الإسلامي قبل نزول القرآن وبعده طيفٌ واسع من التصوّرات الميتافيزيقية: من حكماء الهند واليونان والفرس ومن المتصوّفة والمتفلسفة واهل الكلام في داخل الأمة الاسلامية, فظهرت مقولة وحدة الوجود التي تجعل الخالق والمخلوق حقيقة واحدة باعتبار، ومقولة وحدة الموجود التي ترى الوجود شيئاً واحداً تتكثّر صوره باعتبار آخر، ومقولة الوجود المطلق الذي تتعيّن فيه الأشياء، ومقولة الواحد المتكثر والمتكثر المتوحد، حيث يُجعل الواحد في ذاته متعدّداً في مظاهره أو يُجعل المتكثّر في ظاهره واحداً في باطنه، فيُذاب الحدّ الفاصل بين الخالق والخلق باسم الحقيقة والذوق والكشف والشهود و باسم حالتي الصحو والمحو.

ثم جاءت منظومة الفيض والصدور، فصُوّر الله مبدأً أول يفيض عنه العقل الأول ثم الثاني ثم النفس الكلية ثم العالم، وكأن الذات الإلهية منبعُ تتدفّق منه مراتب الوجود كما تتدفّق الأنوار من مصدر واحد, وتفرّعت عن ذلك مقولة العقل الأول ومقولة الحقيقة المطلقة التي تتنزّل في مراتب،

ومقولة الوجود المنبثق, وكلها تجعل بين الله والعالم نسباً تكوينية باعتبارات عدة ودرجات وجودية مختلفة، وسلسلةً من العلل والمعلولات، كأن الخالق حلقة أولى في سلسلة لا خالقاً منفصلاً عن السلسلة من أصلها.

وفي قلب التصوّف الفلسفي نشأت مقولات أخرى لا تقل خطراً: وهي الحقيقة المحمدية او العلوية التي تُجعل نوراً أزلياً هو أول ما خلق الله ومنها خُلق كل شيء، والإنسان الكامل الذي يُجعل مرآةً للذات بل الحق المخلوق بالحق، يجمع بين الحضرتين، ويكون برزخاً بين الخالق والخلق، ومقام الجمع والفرق الذي يُقال فيه إن العارف يجمع بين شهود الحق وشهود الخلق في آن، ومقام الفناء والبقاء الذي يُزعم فيه أن العبد يفنى عن نفسه ثم يبقى بالله، ومقامات المحو والصحو التي تُصاغ فيها حالات نفسية وانفعالات وجدانية على أنها تحوّلات وجودية بين حضور وغيبة، وبين محو وصحو، وبين فناء وعودة.

وتحت هذه المقولات جميعاً تعمل فكرة الحلول والاتحاد وان لم يصرحوا بهما صرحوا بمعناهما: وهو أن يحلّ الله في العبد أو يتّحد به أو يفنى العبد في الله حتى لا يبقى إلا هو, وأن يكون في لحظة ما (ما في الجبّة إلا الله) وأن يكون العارف في مقامٍ ما (هو هو)لا عبدٌ وربّ بل حقيقة واحدة تتجلّى في صورتين - وقد برر هذا القول متأخرين ثم أوّلوه - وهذه المقولات مع اختلاف عبارات أصحابها تشترك في شيء واحد: أنها تجعل بين الخالق والمخلوق نوعاً من التداخل الوجودي أو الامتزاج أو التجلّي الذاتي أو المشاركة في الحقيقة من وجه ما.

ومن جهة أخرى تسلّلت إلى بعض العبارات والفلسفات الإسلامية مقولات قريبة من اللاهوت المسيحي: التجسّد واللاهوت والناسوت وإن لم تُصرّح دائماً بهذه الألفاظ، لكنها ظهرت في صور أخرى: كجعل الحقيقة المحمدية مظهراً أزلياً للألوهية أو جعل الإنسان الكامل تجلّياً تاماً للحق أو جعل بعض الأرواح أو الأنوار حاملةً للذات الإلهية أو مظهرةً لها في العالم, وكل ذلك يعود في جوهره إلى فكرة واحدة: أن الذات الإلهية يمكن أن تدخل في صورة أو تتجسّد في مظهر أو تتعيّن في بشر.

وفوق هذا كله، جاءت مقولة الباطن الناسخ للظاهر، حيث يُجعل للنص ظاهرٌ للعوام وباطنٌ للخواص، فإذا تعارض الباطن المزعوم مع ظاهر القرآن قُدّم الباطن، وقيل: هذا سرّ لا يفهمه إلا

أهل الله وخاصته وهو مجرد إدعاء باطل, فصارت الآيات الواضحة في نفي الولادة ونفي المماثلة والنظير ونفي الشريك تُؤَوَّل تأويلات تذيب حدودها وتحرّف مسارها وتحوّلها إلى رموز وإشارات حتى صار (قل هو الله أحد) عند بعضهم تعبيراً عن (الوجود المطلق الذي تتكثّر مظاهره) لا عن ذاتٍ أحدية صمدية منفصلة عن خلقها.

هذه المقولات كلها بما فيها وحدة الوجود، ووحدة الموجود والوجود المطلق والواحد المتكثر والمتكثر المتوحد والفيض والصدور والعقل الأول والحقيقة المحمدية والإنسان الكامل والحلول والاتحاد والفناء، والمحو والصحو، والتجسّد، واللاهوت والناسوت، والروح الكونية، والطاقة الإلهية، ومراتب الوجود التي تجعل الله أعلى درجة في سلّم، والباطن الذي ينسخ ظاهر النص، والتجلّي الذاتي في الصور، ومقام الجمع والفرق، والحقيقة المطلقة التي تتعيّن، والوجود الساري في الأشياء، كلّها ستُعرض في هذا الكتاب لا لتُعري اصحابها وتجرّدهم فحسب بل لتُوزن بميزان سورة الإخلاص، آيةً آية، كلمةً كلمة.

هذا الفصل الأول هو بيان أن ما سيأتي بعده ليس ترفاً فكرياً بل هو ردٌّ إلى وحي السماء، وإرجاعُ لمقام الله إلى ما عرّف به نفسه ودلّ على ذاته بذاته لا إلى ما تخيّله اصحاب تلك المقولات الفاسدة ومقلديهم, ففي الفصول التالية،سنقف عند كل آية من آيات سورة الإخلاص، فنفسّرها تفسيراً محكماً يفهمه القريب والبعيد ثم نعرض تحتها ما يناقضها من هذه المقولات، ثم نري القارئ كيف يقطع النصّ بسيف قاطع عنق تلك المقولات من أصلها، ثم نختم كل آية بزبدة فلسفية كلامية عالية المستوى لا يحيط بها إلا من تمرّس بعلم الكلام والفلسفة، ليُرى كيف أن التوحيد القرآني إذا أُخذ بصرامته يغني عن كل بناء ميتافيزيقي دخيل.

سيف هذا الكتاب هو سورة الإخلاص، وحدّه الأول قل هو الله أحد، وحدّه الثاني الله الصمد، وحدّه الثالث لم يلد ولم يولد، وحدّه الرابع ولم يكن له كفواً أحد, وما بين هذه الحدود الأربعة ستتهاوى كل صورة جعلت الله واحداً متكثّراً أو متكثّراً متوحّداً أو وجوداً مطلقاً تتعيّن فيه الأشياء أو حقيقةً تتجلّى في الإنسان الكامل أو نوراً أزلياً يتفرّع إلى مراتب أو روحاً كونية تسري في العالم - سيران النور في البلور كما ادعوا - أو باطناً ينسخ ظاهر كلامه.

الفصل الأول: في بيانُ أحدي الذات وهدمُ المقولات المنحرفة

بيان الآية الأولى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾

نقف الآن أمام أول حدّ من حدود سيف التوحيد، الحدّ الذي يبدأ به القرآن تعريفه للذات الإلهية، لا كما تخيّلها المتصوّفة ولا كما رتّبها الفلاسفة ولا كما صاغها أهل الكلام بل كما عرّفت نفسها بنفسها واشارت الى ذاتها.

هذه الآية ليست جملة خبرية فحسب بل بيان هوية وصياغة وجودية وحدّ فاصل بين الخالق والخلق وبين الحق والخيال وبين التوحيد الخالص و التوحيد الشائب امام التصوّرات الدخيلة, ولأن هذه الآية هي باب الكتاب فإن بيانها سيكون على ثلاث طبقات: طبقة البيان العام ثم طبقة كشف المقولات المخالفة ثم طبقة الزبدة الفلسفية الكلامية.

أولاً: البيان المحكم للآية للقريب والبعيد

تفتتح السورة بأمرٍ إلهيٍّ جازم ﴿قُلْ﴾ ليس الأمر هنا تكليفاً بالبلاغ فحسب بل هو إعلانٌ أن ما سيأتي بعده قولٌ إلهيٌّ محض لا مدخل فيه لاجتهاد ولا مجال فيه لتصرّف ولا حظّ فيه لذوق أو كشف أو تأويل, إنه أمرٌ يضع النبي في مقام الناقل الأمين، لا في مقام المفسّر أو المؤوِّل كما هو ظاهر الآية مفتتح (قُلْ) وليس (بيّن) ويضع السامع في مقام المتلقّي الذي لا يملك إلا أن ينصت وينظر ويتدبّر.

وكون مقول القول منصوباً من جهة البناء يشير إلى أن هذا التعريف مُثبَتٌ في حيّز الوجود تثبيتاً لا يقبل الزيادة ولا النقصان، فكأن "قل" حدٌّ فاصل بين كل ما يتخيّله البشر عن الله، وبين ما يعرّف الله به نفسه.

ثم يأتي ضمير الغيبة ﴿هُوَ﴾ لكنه هنا ليس غيبةً عن العلم بل غيبةً عن الإحاطة, هو إشارة إلى الذات قبل أن تُسمّى وإلى الحقيقة قبل أن تُوصَف وإلى الغيب قبل أن يُكشف, هو: مقام الإشارة إلى الحقيقة المطلقة التي تعرفها الأرواح قبل أن تعرف الأسماء وتدركها الفطرة قبل أن

تدركها العقول، كأنّ الخطاب يقول: ذلك الذي تعرفه الفطرة ولا تحيط به العقول وهويته ما سيأتي بيانه.

ثم يأتي الاسم الجليل ﴿اللَّهُ﴾ وهو اسم الهوية المطلقة لا يُشتق ولا يُحمل على الصفات بل هو العَلَمُ الذي تعيّن به الذات نفسها، فهو انتقال من مقام الإشارة إلى مقام التعيين، ومن الغيب المطلق إلى الاسم الذي لا يشاركه فيه شيء ومن الإبهام المقصود إلى التحديد الإلهي الذي لا يترك مجالاً لغيره.

ثم تأتي الكلمة التي هي قلب السورة وروحها ﴿أَحَدٌ﴾ وليس واحد لأن الواحدية وحدة عددية قد تُتصوّر معها جهة أو مرتبة أو إضافة، فأما (أحد) فهي بساطة وجودية مطلقة، نكرةٌ في سياق الإثبات، لا تُعرّف بالألف واللام لأن التعريف يوهم الإحاطة، بينما التنكير هنا يفتح باب الإطلاق الذي لا يحدّه حدّ.

والأحدية ليست عدداً ولا صفة ولا مرتبة بل هي نفيٌ لمطلق التركيب ونفيٌ لكل جهة ونفيٌ لكل حيثية ونفيٌ لكل تمايز داخلي، هي ذاتٌ لا تتجزّأ ولا تتعدّد ولا تتدرّج ولا تتجلّى في صور ولا تتكثّر في مظاهر ولا تنقسم إلى صفات زائدة على الذات بل صفاته عين ذاته،وذاته عين صفاته، لا على معنى الامتزاج بل على معنى استحالة التغاير البنيوي.

فالمعنى الكامل للآية: أعلن يا أيّها الرسول للناس أن الذات التي تشير إليها الفطرة، هي الله وهي ذاتُ أحدية مطلقة، لا تركيب فيها ولا تجلٍّ ولا مراتب ولا أطوار ولا تعيّنات ولا مظاهر، ولا صور، وهذا بيان عام يفهمه القريب والبعيد.

ثانياً: استعراض المقولات المخالفة ودحضها بسيف الأحدية

إن هذه الآية وحدها تهدم منظومات كاملة من التصوّرات الفلسفية والعرفانية التي جعلت الله جزءاً من سلسلة أو مرتبة من مراتب أو حقيقة تتجلّى أو وجوداً يتعيّن أو واحداً يتكثّر أو متكثّراً يتوحّد.

فمقولة **وحدة الوجود** تُهدم لأن جعل الخلق تجلّيات للحق يقتضي أن الذات تقبل التكثّر وأن الوجود الإلهي ينقسم إلى مظاهر وهذا نقضٌ صريح للأحدية المحضة البسيطة.

ومقولة **وحدة الموجود** تُهدم لأن جعل الوجود واحداً يجعل الله عين الوجود لا خالق الوجود، وهذا قلبٌ للحدّ الفاصل بين الخالق والمخلوق.

ومقولة **الوجود المطلق الذي تتعيّن فيه الأشياء** تُهدم لأن التعيّن انتقال من بطون إلى ظهور وهو تغير والتغير تركيب والتركيب مناقض للأحدية الذات.

ومقولة **الواحد المتكثر** تُهدم لأن الواحد الذي يتكثر ليس أحداً بل واحداً عددياً والأحدية تنفي كل مظهر وكل تجلٍّ وكل طور.

ومقولة **المتكثر المتوحد** تُهدم لأنها تجعل الكثرة باطناً للوحدة، والوحدة ظاهراً للكثرة، وهذا يذيب الحدّ بين الخالق والخلق، ويجعل الوجود جنساً تحته أفراد والله فرداً من هذا الجنس الاعلى، وهذا باطل بنص الآية.

ومقولة **العقل الأول** تُهدم لأن القول بصدور عقلٍ أول عن الذات يقتضي تركيباً في الذات أو انبثاقاً منها أو جهةً تقبل الفيض وكل ذلك مناقض للأحدية.

ومقولة **الحقيقة المحمدية** تُهدم لأن جعل نورٍ أزليٍّ أولَ ما خلق الله يجعل لهذا النور رتبة وجودية موازية وهذا إثبات لكفؤ، وقد نُفي الكفؤ.

ومقولة **الإنسان الكامل** تُهدم لأن جعل الإنسان مرآةً للذات أو (الحق المخلوق بالحق) يقتضي أن الذات تتجلّى في صورة بشرية وهذا تركيب وتعيّن والأحدية تنفيه.

ومقولة **التجلّي الذاتي** تُهدم لأن التجلّي انتقال من خفاء إلى ظهور وهذا تغير، والتغير تركيب والتركيب مناقض للأحدية.

ومقولة **الباطن الناسخ للظاهر** تنهدم لأن (قل) تمنع التأويل الذي ينسخ ظاهر النص، و(أحد) تمنع تحويل التوحيد إلى رموز عرفانية.

وكل هذه المقولات مهما اختلفت أسماؤها ترجع إلى شيء واحد: إثبات جهةٍ ما في الذات الإلهية تقبل التغير أو التعيّن أو التجلّي أو الانقسام أو التعدد, و(أحد) - المجرّد من الالف واللام في سياق النكرة - يقلع هذه الجهة من جذرها لاطلاقه.

ثالثاً: الزبدة الفلسفية بكثافة معمقة

الأحدية ليست محمولًا يُسند إلى ذات لأن الإسناد نفسه يفترض تمايزاً سابقًا بين موضوع ومحمول بل هي نفيٌ تأسيسيٌّ لبنية الإسناد في حقّ الذات الإلهية من حيث هي ذات, فليست الأحدية إثبات وحدة إذ الوحدة في الاصطلاح العقلي تقبل المقابلة بالكثرة بل هي تعطيلٌ لمقولة العدد من أصلها، لأن العدد لا يقوم إلا على قابلية الانقسام الذهني أو الخارجي، وكل قابليةٍ من هذا النوع تستلزم تركيبًا ولو في مرتبة الاعتبار.

ومن ثمّ فالأحدية ليست نفيًا للكثرة بعد ثبوت إمكانها بل هي نفيٌ لإمكان الكثرة ابتداءً، إذ الكثرة ليست واقعًا طارئًا على الواحد بل هي بنية عقلية مشروطة بقابلية القسمة، فإذا انتفت القابلية انتفى أصل التصور لا مجرد تحققه, فالأحدية هنا ليست جوابًا عن سؤال هل يتكثّر؟ بل هي إبطال لصياغة السؤال من أساسه.

ثم إن كل ما يتصل بمفاهيم التجلّي والصدور والفيض والتعيّن يفترض انتقالًا من حالة إلى حالة، أو من مرتبة إلى مرتبة، أو من خفاء إلى ظهور، وهذه المفاهيم جميعًا مشروطة ضمنًا بمقولات الزمان أو الترتيب أو الأولوية الوجودية وهي جميعًا صور من التركيب، لأن الانتقال لا يُعقل إلا مع تعدد جهةٍ قابلة وجهةٍ منتقلة وجهةٍ منتقلٍ إليها والأحدية تنفي هذه البنية الثلاثية في أصلها،لأنها تنفي أصل الجهة لا تعدد الجهات.

وعليه فإن الذات في مدلول الأحدية ليست واحدًا في مقابل اثنين ولا بسيطًا في مقابل مركب بل هي خارج التقابل أصلًا، لأن التقابل لا يقوم إلا داخل جنسٍ مشترك أو مفهومٍ قابلٍ للانقسام، فإذا انتفى الجنس المشترك انتفى إمكان التقابل من حيث هو بنية عقلية.

فالأحدية إذن حدٌّ منطقيٌّ وجوديٌّ معًا، لكنها ليست حدًّا يضبط موضوعًا بل حدٌّ يضبط فعل العقل حين يتوهم أنه قادر على الإحاطة, وهي ليست معلومة تُدرك بل شرطٌ يمنع تحويل الذات

إلى معلوم, ومن هنا تكون كل محاولة لتمثيل الذات، سواء بصيغة نور أو عقل أو وجود مطلق أو حقيقة سارية إنما هي إعادة إدخال لمقولة التركيب تحت أسماء مختلفة لأن السريان والتجلّي والظهور كلها مفاهيم حركة، والحركة لا تنفك عن قابلية التغاير، وقابلية التغاير هي عين ما تنفيه الأحدية من جذره.

وبهذا التأسيس تصبح (قل هو الله أحد) ليس تقريرًا لعقيدة بل تفكيكًا لبنية التفكير الميتافيزيقي القائم على التمثيل والقياس والاشتراك المفهومي، وإيقافًا لإمكان تحويل الإلهي إلى موضوعٍ للعقل، لأن الموضوعية نفسها تقتضي مقابلةً، والمقابلة تقتضي تعددًا، والتعدد منفيٌّ ابتداءً لا انتهاءً.

فالأحدية هي الامتناع البنيوي عن كل تمثيل، لا لأن الذات أعقد من الإدراك بل لأن بنية الإدراك نفسها غير صالحة من حيث الأصل لإدخالها في مقولة (ما يُدرك)، إذ الإدراك لا يعمل إلا داخل ثنائية العارف والمعروف، وهذه الثنائية ساقطة في مقام الأحدية لا بفسادٍ طارئ بل باستحالة تأسيسها ابتداءً.

الفصل الثاني: في بيانُ صمدي الذات وهدمُ المقولات المنحرفة

بيان الآية الثانية: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾

أولاً: البيان المحكم للآية للقريب والبعيد

حين انتهت الآية الأولى من السورة إلى تقرير الأحدية، جاء الانتقال إلى الخبر الثاني ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ لا بوصفه وصفاً تابعاً بل بوصفه تقريراً مستقلاً لأن الأحدية جهة، والصمدية جهة أخرى، وكلٌّ منهما أصل قائم بذاته في تعريف الهوية الإلهية.

وإعادة الاسم الجليل (الله) ليست تكراراً لفظياً بل هي عودة إلى مبتدأ جديد لأن الصمدية ليست وصفاً إضافياً بل هي خبر ثانٍ للهوية متعلقٌ بالضمير (هو) أي أن الصمدية صفة ذات لا صفة فعل بل هي بنية الذات نفسها.

والصمد في أصل اللغة يدل على الصلابة والثبات والامتناع لكن اجتماع هذه المعاني في السياق القرآني يقتضي معنى أوسع: الصمد هو الثابت الذي لا يتغير، الكامل الذي لا يفتقر، الممتنع الذي لا يدخل في شيء ولا يدخل فيه شيء, هو الكمال الذاتي المطلق الذي لا يعتريه نقص ولا يلحقه تحول ولا يطرأ عليه حال ولا يتبدل من جهة، ولا يتغير الى جهة، ولا ينتقل من مرتبة إلى مرتبة، ولا يتدرج في كمال، ولا يستكمل بغيره.

فالصمدية هنا ليست وصفاً إضافياً بل هي إغلاق باب الحركة على الذات الإلهية، وباب الانفعال وباب التغير وباب التدرج والاستكمال، وإغلاق باب الافتقار, فهي تقرير أن الذات الإلهية ممتنعة عن كل ما يطرأ على الممكنات، وأنها في مقام الثبات المطلق الذي لا يقبل التحول ولا التبدل, فالمعنى الكامل للآية:

هو الله وهو في ذاته صمدٌ مطلق ثابتٌ من جميع الجهات، ممتنعٌ عن التغير، غنيٌّ عن كل شيء، مقصودٌ لكل شيء، لا يدخل في شيء ولا يدخل فيه شيء، ولا يتبدل ولا يتحول ولا يتدرج ولا يستكمل.

ثانياً: استعراض المقولات المخالفة ودحضها بسيف الصمدية

إن هذه الآية وحدها تهدم كل مقولة تجعل الذات الإلهية قابلة للتغير أو التدرج أو التعيّن أو الظهور أو الامتزاج أو الفيض أو الانفعال أو الاستكمال.
فمقولة الحلول تُهدم لأن الحلول يقتضي محلاً وحالاً ورابطة انتقال، وكل انتقال تغير، وكل تغير تركيب، والصمدية تنفي التغير والتركيب معاً.

ومقولة الاتحاد تُهدم لأن الاتحاد امتزاج، والامتزاج يقتضي جهتين قابلتين للتماس، والصمدية تنفي الجهة والقابلية.

ومقولة الفناء الوجودي تُهدم لأن الفناء يقتضي ذوباناً، والذوبان تغير، والتغير ممتنع على الصمد.

ومقولة التجلّي الذاتي تُهدم لأن التجلّي انتقال من بطون إلى ظهور، وهذا تغير، والصمد لا ينتقل من حال إلى حال.

ومقولة الفيض والصدور تُهدم لأن الفيض يقتضي أن الذات علةٌ طبيعية يفيض عنها الوجود كما يفيض النور عن الشمس، وهذا يقتضي ضرورةً ذاتية، والضرورة افتقار، والافتقار يناقض الصمدية.

ومقولة العقل الأول تُهدم لأن صدور عقلٍ أول عن الذات يقتضي انبثاقاً، والانبثاق تغير، والتغير ممتنع.

ومقولة الحقيقة المحمدية تُهدم لأن جعل نورٍ أزليٍّ أولَ ما خلق الله يقتضي أن الذات أخرجت من ذاتها حقيقةً أخرى، وهذا ولادة معنوية، وقد نُفيت الولادة.

ومقولة الإنسان الكامل تُهدم لأن جعل الإنسان مظهراً تاماً للذات يقتضي أن الذات تتجلّى في صورة بشرية، وهذا تغير، والصمد لا يتغير.

ومقولة الوجود الساري تُهدم لأن السريان حركة، والحركة تغير، والصمد لا يتحرك.

ومقولة الطاقة الإلهية تُهدم لأن الطاقة تتبدل وتنتقل، والصمد لا يقبل الانتقال.

ومقولة مقام المحو والصحو تُهدم لأن المحو والصحو يقتضيان دخول العبد في الذات وخروجه منها، وهذا تغير في نسبة الذات إلى العبد، والصمدية تنفي تغير النسب.

ومقولة التجسّد تُهدم لأن التجسّد انتقال من إطلاق إلى صورة، وهذا تغير والصمد لا يتجسد.

ومقولة مراتب الوجود تُهدم لأن جعل الله أعلى مرتبة في سلسلة يقتضي أن الذات قابلة للترتيب، والترتيب تغير، والصمد لا يتدرج.

كل هذه المقولات مهما اختلفت أسماؤها ترجع إلى شيء واحد: إثبات قابلية التغير أو التدرج أو التعيّن أو الظهور أو الامتزاج أو الانفعال في الذات الإلهية وصمدية الذات تقطع هذا من جذره.

ثالثاً: الزبدة الفلسفية بكثافة معمقة

الصمدية ليست محمولاً زائداً على الأحدية ولا هي توصيفاً لجهة من جهات الذات بل هي نفيٌ لمبدأ الانفتاح الوجودي الذي تُبنى عليه كل مقولات الإضافة والافتقار والتعيّن.

فكل تصور يجعل الذات قابلة لأن تُنسب إليها علاقة، سواء علاقة صدور أو ظهور أو فيض أو حلول أو حتى علاقة تنزيه مفهومي، يفترض ضمنياً قابليةً للازدواج بين ذاتٍ من حيث هي وذاتٍ من حيث النسبة، وهذه القابلية هي عين ما تُبطله الصمدية فهي ليست نفي الحاجة بعد تصور إمكانها بل نفي البنية التي تجعل الحاجة مفهوماً صالحاً للإسناد أصلاً لأن الحاجة لا تقوم إلا على تركيبٍ ثلاثي: محتاج، ومحتاج إليه، ونسبة افتقار.

وكل تركيب من هذا النوع يستلزم تعدد جهات ولو ذهنيًا، والتعدد الجهوي ضربٌ من التركيب، والتركيب ممتنع من جهة الأحدية ومغلق من جهة الصمدية, ثم إن كل ما يُسمى فعلاً أو تأثيراً أو إيجاداً أو إفاضة يفترض انتقالاً من حال إلى حال أو من مرتبة إلى مرتبة أو من لا ظهور إلى ظهور، وهذا الانتقال ليس حدثاً لغوياً بل بنية عقلية قائمة على الزمان الضمني في الفهم، وعلى التمايز بين قبل وبعد.

والصمدية تقطع هذا الشرط من أصله لأنها تنفي قابلية الذات لأن تدخل في نسق القبل البعد، لا بوصفه زماناً خارجياً فقط بل بوصفه صورةً ذهنية لازمة لكل تصور للحركة والتبدل.

ومن هنا فالصمدية ليست ثباتاً في مقابل حركة لأن الثبات نفسه مفهومٌ مشتق من إمكان الحركة بل هي نفيٌ لإمكان تأسيس المقابلة بين الثبات والحركة داخل الذات, فحيث تُمنع القابلية، يسقط التقابل، وحيث يسقط التقابل، يسقط أصل التصنيف.

ثم إن الغنى في حق الذات ليس صفة مقابلة للفقر، لأن هذا التقابل يفترض جنساً أعلى هو الصفات الإضافية، والصمدية تنفي أن تكون الذات داخلة في أي جنس إذ دخولها في جنسٍ ما يستلزم اشتراكاً مفهوميًا، والاشتراك المفهومي أول درجات التركيب، والتركيب منفي من جهة الأحدية ومن جهة الصمدية معاً، لكن الصمدية تضيف هنا نفيَ شرط الإضافة نفسه، لا مجرد نفي نتائجها.

فالصمدية إذن ليست امتناع الافتقار بل امتناع قابلية الافتقار من حيث هي بنية عقلية وليست امتناع التغير بل امتناع قابلية التغير بوصفها شرطاً مسبقاً لأي تصور للحال والانتقال, وليست امتناع العلاقة بل امتناع إمكان العلاقة أصلاً لأن العلاقة لا تُفهم إلا بين طرفين وتعدد الطرفين يستلزم تمايزاً داخلياً أو خارجياً وكل تمايز هو ضرب من التركيب.

وعلى هذا فإن قوله ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ ليس تقريراً لكمالٍ إلهيٍّ ضمن قائمة كمالات بل هو إغلاقٌ لمجال التمثيل العقلي كله، بحيث لا يعود العقل قادراً على تحويل الذات إلى موضوعٍ لمقولات الممكن أصلاً، لا لأنها أعقد من أن تُدرك بل لأن شروط الإدراك ذاتها لا تنطبق عليها, والصمدية هي نفي إمكان النسبة لا نفي نسبة معينة، ونفي إمكان القابلية لا نفي قابلية مخصوصة، ونفي بنية الإضافة لا نفي مضاف محدد.

وهي بهذا ليست وصفاً للذات بل تفكيكٌ مسبق لشروط الوصف، وليست بياناً لكمالها بل تعطيلٌ لبنية الكمال والنقص معاً، لأنها بنية تقويمية لا تعمل إلا داخل جنسٍ مشترك، والجنس المشترك ممتنع من حيث الأصل.

وبهذا المعنى تكون الصمدية حدّاً أعلى من حدود التنزيه لأنها لا تكتفي برفع النقص بل ترفع مع النقص أدوات العقل التي تُنتج مفهومي النقص والكمال ابتداءً، فتجعل الخطاب في مستوى تعطيل البنية لا تصحيح المحتوى.

الفصل الثالث: في بيانُ حد التنزيه واغلاق باب العلية والتعطيل

بيان الآية الثالثة ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾

أولاً: البيان المحكم للآية للقريب والبعيد

تأتي هذه الآية بعد تقرير الأحدية والصمدية لا بوصفها نفياً لواقعة بل بوصفها شرحاً لبنية الصمدية نفسها, وهي كما تقدّم امتناع الانفتاح الوجودي من حيث الأصل، وهذه الآية تُفصّل هذا الامتناع في جهتيه: امتناع أن يخرج من الذات شيء، وامتناع أن تكون الذات خارجةً عن شيء.

فقوله ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ ليس نفياً لولادة حسية ولا لولادة معنوية فحسب بل هو نفيٌ لبنية التولد من حيث هي بنية عقلية, فالولادة في أصلها انتقال من كمون إلى ظهور ومن خفاء إلى بروز ومن قوة إلى فعل ومن ذاتٍ إلى ذاتٍ أخرى, وهذا الانتقال لا يُعقل إلا مع قابلية الانقسام وقابلية الانقسام تركيب، والتركيب ممتنع من جهة الأحدية ومغلق من جهة الصمدية, فالنفي هنا ليس نفي حدث بل نفي إمكان الحدث.

وأما قوله ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾ فهو نفيٌ للجهة المقابلة: نفي أن تكون الذات مسبوقةً بغيرها أو متولدةً عن سبب أو منبثقةً عن أصل أعلى, فالولادة تستلزم سبق عدم أو مادة،أو علة أو جهة أو رتبة وجودية أعلى, وهذا كله ممتنع، لأن الصمدية تمنع أن تكون الذات داخلةً في نسق العلل، والأحدية تمنع أن تكون الذات داخلةً في جنسٍ تتعدد أفراده.

فالمعنى الكامل للآية: هو الله الصمد ومن صمديته أنه لا يخرج منه شيء، ولا يخرج هو عن شيء، لا على جهة الجزء ولا على جهة الفيض ولا على جهة التعيّن ولا على جهة الانبثاق ولا على جهة العلية ولا على جهة السبق الوجودي.

ثانياً: استعراض المقولات المخالفة ودحضها بسيف نفي التولد

هذه الآية وحدها تهدم كل مقولة تجعل بين الله والعالم علاقة تكوينية أو تجعل الذات مصدراً لشيء يخرج منها أو تجعلها متولدةً عن أصل أعلى.

فمقولة الفيض الضروري تُهدم لأن الفيض يجعل الذات علةً طبيعية يفيض عنها الوجود كما يفيض النور عن الشمس وهذا ولادة عقلية وقد نُفيت الولادة.

ومقولة الصدور الأفلوطيني تُهدم لأن صدور العقل الأول عن الواحد الأول يقتضي انبثاقاً والانبثاق تغير، والتغير ممتنع.

ومقولة الحقيقة المحمدية تُهدم لأن جعل نورٍ أزليٍّ أولَ ما خلق الله يجعل الذات مولِّدةً لذاتٍ أخرى وهذا ولادة معنوية.

ومقولة العقول المفارقة تُهدم لأن وجود وسائط ضرورية بين الله والعالم يجعل الذات مصدراً لمراتب، والمراتب ولادة.

ومقولة الوجود المطلق الذي تتعيّن فيه الأشياء تُهدم لأن التعيّن خروج من إطلاق إلى قيد، وهذا ولادة.

ومقولة اللاهوت والناسوت تُهدم لأن التجسد انتقال من إطلاق إلى صورة وهذا ولادة.

ومقولة الإنسان الكامل تُهدم لأن جعله مظهراً للذات يجعل الذات متجليةً فيه والتجلّي ولادة.

ومقولة التجلي المرحلي تُهدم لأن التدرج من مرتبة إلى مرتبة ولادة.

ومقولة الواحد المتكثر تُهدم لأن التكثّر ولادة.

ومقولة المتكثر المتوحد تُهدم لأن التوحّد بعد التكثّر ولادة.

ومقولة الوجود الساري تُهدم لأن السريان ولادة مستمرة.

ومقولة الطاقة الإلهية تُهدم لأن الطاقة انتقال، والانتقال ولادة.

ومقولة الخلق بوصفه ضرورة ذاتية تُهدم لأن الضرورة ولادة.

ومقولة قدم العالم تُهدم لأن إثبات موجود قديم مع الله يجعل له كفؤاً، وقد نُفي الكفؤ.

كل هذه المقولات مهما اختلفت أسماؤها ترجع إلى شيء واحد: إثبات علاقة تكوينية بين الله والعالم أو إثبات جهة خروج أو إثبات جهة دخول أو إثبات سلسلة وجودية يكون الله طرفاً فيها, والآية تقطع هذا من أصله.

ثالثاً: الزبدة الفلسفية بكثافة معمقة

نفي التولد في قوله تعالى ﴿**لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ**﴾ ليس سلبًا لعلاقة مخصوصة بل إبطالٌ للشرط الأنطولوجي الذي عليه تنبني كل علاقة اشتقاقٍ وجودي, ذلك أن كل تولد كيفما صيغ: ولادةً أو صدورًا أو فيضًا أو انبثاقًا أو تعيّنًا أو تجلّيًا، يفترض بنيةً قبليةً لا ينفك عنها, وهي إمكان انقسام الأصل إلى جهةٍ مُصدِرة وجهةٍ صادرٍ عنها أو إمكان قيام نسبةٍ حقيقيةٍ بين مبدأ ومبدوء, وهذه البنية ليست حادثةً بعد التولد بل هي شرط إمكانه السابق عليه, فإذا انتفى شرطُ الإمكان، لم ينتفِ المتولد فحسب، بل بطل أصل تصوره.

ومن هنا كان النفي القرآني هنا نفيًا تأسيسيًا لا حادثيًا إذ لم ينفِ ولادةً وقعت ولا إمكان ولادةٍ ستقع بل نفى البنية العقلية التي تجعل مفهوم الخروج من الذات مفهومًا صالحًا للتعقل.

فالخروج لا يُعقل إلا مع فرض داخلٍ وخارج، والداخل والخارج لا يُعقلان إلا مع حدٍّ فاصل، والحد لا يُعقل إلا مع قابلية التحيز أو التقدير وكل تقديرٍ ضربٌ من التركيب، والتركيب مستحيل.

وكذلك (الولادة من) لا تُعقل إلا إذا كانت الذات قابلة لأن تقع في رتبةٍ لاحقةٍ على أصلٍ سابق، أو قابلة لأن تُدرج في نسق اشتقاقي يفسّر حضورها بغيرها وهذا يستلزم قابلية الاندراج تحت قانون الترتب الوجودي والترتب الوجودي لا يقوم إلا على إمكان المفاضلة داخل جنسٍ جامع والجنس الجامع ممتنع.

فليس المراد بنفي التولد نفيَ النسل بل نفيَ الاشتقاق وليس المراد نفيَ الأبوة بل نفيَ كل صيغةٍ تجعل الذات قابلةً لأن تكون (من شيءٍ) أو (إلى شيء) وهنا يتعطل أصل مقولة العلية.

لا لأن العلية باطلة في الممكنات بل لأن العلية من حيث هي رابطة تفسيرية مشروطةٌ بثنائية المبدأ والمترتب عليه, وهذه الثنائية لا تُعقل إلا حيث يصح التغاير تحت أصلٍ جامع, فإذا امتنع الأصل الجامع امتنع التغاير، وإذا امتنع التغاير بطلت العلية من حيث هي علية.

وعلى هذا ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ نفيٌ لاستحالة أن تكون الذات مبدأ اشتقاق, ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾ نفيٌ لاستحالة أن تكون الذات نتيجة اشتقاق, والجمع بينهما ليس استيفاءً لطرفي التقابل بل تفكيكٌ لبنية الاشتقاق"نفسها من جهتي الابتداء والانتهاء.

فلا الذات منبعٌ تتفرع عنه الموجودات على نحو الامتداد، ولا هي ثمرةُ أصلٍ أعلى على نحو الارتقاء, إنها ليست أولَ السلسلة ولا آخرَها لأن تصور السلسلة نفسه ساقط.

وليست علةً أولى لأن الأولية العلية ما تزال تحفظ للذات موقعًا داخل نظام الترتب، والنص يرفعها عن النظام لا إلى قمته, فهذا الحدّ ليس نفيًا لمضمون فلسفي بعينه بل نسفٌ للصيغة المنطقية التي أنتجت جميع الميتافيزيقا الاشتقاقية، من الفيض الأفلوطيني إلى الصدور الإشراقي، إلى التجلّي الصوفي، إلى كل تصور يجعل الكثرة أثرًا ضرورياً لوحدةٍ سابقة.

وبهذا يكون قوله ﴿**لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ**﴾ ليس تنزيهًا عن النقص بل إبطالًا جذريًا لمقولة التولد الوجودي بما هي أداة العقل في وصل الأشياء بأصولها.

الفصل الرابع: حدُّ التنزيه الأخير نفيُ المماثلة وتعطيلُ بنية النظير
بيان الاية الرابعة ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾

أولاً: البيان المحكم للآية للقريب والبعيد

تأتي هذه الآية خاتمة السورة لا بوصفها تتمّةً لما قبلها بل بوصفها الإغلاق البنيوي الذي تُسدّ به كل المنافذ التي قد يتسلّل منها الوهم إلى تصور الذات الإلهية.

بعد أن تقررت الأحدية وثبتت الصمدية وانتفى التولد من جهتيه، بقي احتمالُ واحد يمكن للعقل أن يتشبث به: احتمال المماثلة أي أن يكون لله نظيرٌ في الحقيقة أو في الرتبة أو في الجهة أو في الوجود, فجاء قوله تعالى: **﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾** ليقطع هذا الاحتمال من جذره, والتعبير القرآني هنا بالغ الإحكام, فلم يقل: (ولم يكن له أحدُ كفوًا)، لأن هذا التركيب يجعل الذهن يتوجه أولاً إلى الأحد ثم يبحث هل هو كفؤ أم لا.

أما قوله: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ فقد قدّم كفوًاً ليكون محور النفي أي أن الكفاءة نفسها ممتنعة قبل النظر في أي فرد, فالنفي هنا ليس نفي وجود كفؤ بل نفي إمكان الكفاءة من حيث هي بنية عقلية, والكفؤ في أصل اللغة هو النظير الذي يساوي الشيء في جوهره أو رتبته أو حقيقته, ونفي الكفؤ هنا نفيٌ لكل اشتراكٍ في جنس، أو تقاربٍ في حقيقة، أو تماثلٍ في جهة، أو تساوٍ في رتبة.

فالمعنى الكامل للآية: لا يمكن أن يكون لله نظيرٌ في أي جهة من جهات الوجود، ولا يمكن أن يتصوّر العقل جهةً مشتركةً بينه وبين غيره، ولا يمكن أن يُدرج تحت جنسٍ يضمّه مع سواه، ولا يمكن أن يُقاس عليه شيء، ولا يمكن أن يُشبهه شيء، ولا يمكن أن يساويه شيء.

ثانياً: دحضها المقولات بسيف نفي الكُفُؤْ

كلّ المقولات السابقة على اختلاف صورها وأسمائها ترجع في جوهرها إلى إثبات جهةِ اشتراك ما بين الله وغيره، سواء في الحقيقة أو الوجود أو الرتبة أو الجهة، وهذه الآية تقطع أصلَ هذا الاشتراك لا صورَه فحسب، إذ تجعل الكفاءة نفسَها ممتنعةً من حيث الإمكان، فيسقط معها كلّ نظيرٍ وكلّ مماثلٍ وكلّ متصوَّرٍ يمكن أن يُدرج تحت جنسٍ يجمعه بالله.

ثالثاً: الزبدة الفلسفية بكثافة معمقة

نفي الكفؤ في قوله ﴿**وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ**﴾ ليس سلبًا لماثلٍ مفروض بل إبطالٌ للشرط المنطقي الذي يجعل المماثلة قابلةً للتصور وذلك أن الكفاءة ليست وصفًا لاحقًا لشيئين متقابلين، بل بنيةٌ قبليةٌ تفترض إمكان اجتماع الطرفين تحت أصلٍ جامع، ثم تمايزهما بعد الاشتراك بخصوصيةٍ ما, وهذا الأصل الجامع هو الشرط القبلي لكل قياس، ولكل تشبيه، ولكل مقارنة، ولكل نسبة مماثلة, فحيث امتنع الأصل الجامع امتنع الكفؤ لا لعدم وجوده بل لاستحالة معناه.

ومن هنا كان النفي هنا أعمق من نفي النظير لأنه نفيٌ لإمكان النظير, وهو لا يُعقل إلا حيث يُتصور اشتراكٌ في الحقيقة أو في الجهة أو في الرتبة أو في نمط الوجود.

والاشتراك في الحقيقة يقتضي جنسًا.

والاشتراك في الجهة يقتضي حدًّا.

والاشتراك في الرتبة يقتضي سلّمًا.

والاشتراك في نمط الوجود يقتضي أفقًا أنطولوجيًا واحدًا.

وهذه الأربعة هي البنية التحتية لكل تصورٍ للمماثلة والذات الإلهية قد نُزِّهت عنها كلّها:
فنُفي عنها الجنس بالأحدية، ونُفي عنها الحدّ بالصمدية، ونُفي عنها السلم الترتيبي بنفي التولد, فلم يبقَ أصلٌ يمكن أن تُبنى عليه المماثلة.

وعليه فالكفؤ هنا ليس منفيًا بوصفه فردًا بل بوصفه مقولة ليس المنفي أن يوجد شيءٌ يشبهه بل المنفي أن يكون التشابه نفسه صيغةً صالحةً للإسناد إليه, وهذا فرقٌ جوهري بين نفي المصداق ونفي المفهوم, فالآية لا تقول: لا يوجد له نظير بل تقول في بنيتها الأعمق بان مفهوم النظير نفسه ساقطٌ عند إرادة تطبيقه على الذات, وكذلك ساقط بلم يكن له من الاصل ولا كان ولا يكون.

وهنا يتعطل أصل القياس لأن القياس لا يعمل إلا إذا ثبت جامعٌ مشتركٌ بين المقيس والمقيس عليه, فإذا امتنع الجامع، بطل القياس من حيث هو آلية معرفية, ومن ثمّ فهذه الآية لا تنفي التشبيه فحسب بل تنفي صلاحية العقل التمثيلي أن يتناول الذات أصلًا.

فكل تصورٍ لله من خلال المضاهاة أو المفاضلة أو المشابهة أو حتى المفارقة المقيسة يظل حبيس بنية الكفؤ لأنه ما يزال يفترض مجالًا مشتركًا تُمارَس داخله المقارنة, والنص ينسف هذا المجال من أساسه بعدم كونه.

وعلى هذا ﴿**وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ**﴾ هو الحدّ الذي لا يكتفي بإبطال المماثلة بل يبطل إمكان التمثيل, ولا يكتفي بنفي النظير بل ينفي أفق التناظر ذاته, ولا يكتفي برفع الشبيه بل يعطل البنية الإدراكية التي تُنتج مفهوم الشبيه, فإذا كانت الأحدية قد عطّلت الانقسام، والصمدية قد عطّلت القابلية، ونفي التولد قد عطّل الاشتقاق، فإن نفي الكفؤ يعطّل الاشتراك المفهومي نفسه.

وبذلك تبلغ السورة ذروة التنزيه: إذ لا ترفع الذات عن الأشياء فقط بل ترفعها عن شروط المقارنة بالأشياء فلا يبقى للعقل إلا التسليم بامتناع القياس لا لعجزٍ طارئٍ فيه بل لأن موضوع القياس مرفوعٌ من أصله عن كل أفقٍ تشاركي.

الخاتمة الموجزة لسورة الإخلاص

ليست سورة الإخلاص تقريرًا عقديًّا مقتضبًا ولا مجرد نفيٍ للشرك في صورته الظاهرة بل هي البناء القرآني الأشدُّ إحكامًا في رسم الحدّ الفاصل بين الذات الإلهية وبين كل ما يمكن أن يتوهمه العقل أو يتخيله الخيال, وقد جاءت آياتها الأربع لا لتضيف أوصافًا متتابعة بل لتقيم نظامًا رباعيًّا من التنزيه المطلق، يهدم طبقات الوهم واحدةً بعد أخرى حتى لا يبقى للذهن منفذٌ يتسلل منه إلى تمثيل الله أو قياسه أو إدراجه تحت شيء.

﴿**قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ**﴾ قطعت أصل التركيب وأبطلت كل تصورٍ يقتضي التعدد أو الانقسام.

﴿**اللَّهُ الصَّمَدُ**﴾ أغلقت باب القابلية فنفت التغير والانفعال والتدرج والافتقار.

﴿**لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ**﴾ عطّلت بنية الاشتقاق فأبطلت الصدور والفيض والعلية والترتب.

﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ نسفت أصل المماثلة فقطعت إمكان القياس والتشاكل والاشتراك.

وكان مسار السورة تصعيدًا محكمًا في التنزيه: نفيٌ للانقسام ثم نفيٌ للقابلية ثم نفيٌ للاشتقاق ثم نفيٌ للمماثلة حتى ارتفع مقام الذات الإلهية عن كل حدٍّ يتوهمه العقل، وعن كل جهةٍ يفرضها التصور وعن كل علاقةٍ ينتجها القياس, فلم تُعرِّف السورة الله بماهيته، إذ الماهية باب الممكنات، وإنما عرّفت الخلق بحدود عقولهم إذا أرادوا النظر في الإلهيات.

ولهذا كانت سورة الإخلاص ذروة البيان القرآني في التوحيد لأنها لم تكتفِ بإفراد الله عن الشريك بل أفردته عن كل مقولةٍ يمكن أن تجعل له نظيرًا أو جهةً أو رتبةً أو اشتراكًا, فهي ليست تعريفًا للذات من حيث تُدرَك بل إعلانٌ قاطعٌ أنها فوق أن تُدرَك بقياس أو تُنال بتمثيل أو تُحاط بتصور, وهذا هو تمام التوحيد ومنتهى التنزيه وغاية ما ينتهي إليه العقل إذا وقف عند حدود وحي السماء.

ملخص المقولات الباطلة

1. وحدة الوجود

جعل الخالق والمخلوق حقيقة واحدة، والوجود واحد تتعدد مظاهره.

مخالفتها: تنفي الفصل بين الله والعالم.

2. وحدة الموجود

القول بأن الموجود واحد، وكل ما نراه صور لذلك الواحد.

مخالفتها: تجعل الله فردًا داخل جنس "الموجود".

3. الوجود المطلق

اعتبار الله "وجودًا مطلقًا" تتعيّن فيه الأشياء.

مخالفتها: تجعل الخلق تجليات للذات.

4. الواحد المتكثر

الواحد الذي يظهر في صور متعددة.

مخالفتها: تفترض تغيرًا وتعددًا في الذات.

5. المتكثر المتوحد

الكثرة التي تعود إلى وحدة باطنية.

مخالفتها: تذيب الحد بين الخالق والخلق.

6. الفيض

صدور الوجود عن الله كما يفيض النور عن الشمس.

مخالفتها: تجعل الخلق ضرورة ذاتية لا فعلًا إراديًا.

7. الصدور

انبثاق العقول والمراتب من الذات الإلهية.

مخالفتها: تفترض تغيرًا وتركيبًا.

8. العقل الأول

وجود عقل مفارق صدر عن الله أولًا.

مخالفتها: تجعل لله "أول مخلوق" صادرًا عنه مباشرة.

9. الحقيقة المطلقة

جوهر واحد يتنزّل في مراتب الوجود.

مخالفتها: تجعل الذات قابلة للتعيّن.

10. الوجود المنبثق

العالم ينبثق من الله كما ينبثق الضوء.

مخالفتها: تفترض حركة وتغيرًا في الذات.

11. الحقيقة المحمدية

نور أزلي أول ما خلق الله، ومنه خُلق كل شيء.

مخالفتها: تجعل للنبي رتبة وجودية أزلية.

12. الإنسان الكامل

إنسان يجمع صفات الحق والخلق ويكون مرآة للذات.

مخالفتها: تفترض تجلّي الذات في بشر.

13. مقام الجمع والفرق

شهود الوحدة والكثرة معًا في وعي العارف.

مخالفتها: تجعل الوحدة والكثرة صفات للذات.

14. الفناء والبقاء

فناء العبد في الله ثم بقاؤه بالله.

مخالفتها: تفترض اتحادًا أو حلولًا معنويًا.

15. المحو والصحو

انتقال العارف بين محو ذاته وصحوها في الحق.

مخالفتها: تفترض تغيرًا في نسبة الذات للعبد.

16. الحلول

دخول الله في العبد أو في شيء من خلقه.

مخالفتها: تنفي تنزيه الذات عن المكان والجهة.

17. الاتحاد

امتزاج العبد بالحق حتى يصيرا شيئًا واحدًا.

مخالفتها: تفترض جهتين قابلتين للامتزاج.

18. التجلّي الذاتي

ظهور الذات في صور أو مراتب.

مخالفتها: التجلّي انتقال من خفاء لظهور، وهو تغير.

19. التجسّد / اللاهوت والناسوت

اتحاد الإلهي بالبشري في صورة واحدة.

مخالفتها: تجعل الذات تتعيّن في جسد.

20. الروح الكونية

اعتبار الله روحًا تسري في الكون.

مخالفتها: تجعل الذات جزءًا من العالم.

21. الطاقة الإلهية

اعتبار الله طاقة تنتشر وتتحول.

مخالفتها: الطاقة تتغير، والله لا يتغير.

22. مراتب الوجود

جعل الله أعلى مرتبة في سلسلة وجودية.

مخالفتها: تجعل الذات داخل سلم، لا خارجه.

23. الباطن الناسخ للظاهر

جعل المعنى الباطني يلغي ظاهر النص.

مخالفتها: تنقض "قل" التي تمنع التأويل المتعسّف.

24. الوجود الساري

أن وجود الله يسري في الأشياء كما يسري الماء في الإسفنج.

مخالفتها: تفترض حلولًا وانتشارًا.

25. انا هو وهو انا "ما في الجبة إلا الله"

ادعاء أن العارف الذوبان فيصير هو الله.

مخالفتها: اتحاد صريح وان ادعى تجلي الذات

26. مقام "هو هو"

القول بأن العارف والحق حقيقة واحدة.

مخالفتها: تذويب الفارق بين الخالق والعبد.

27. العقول المفارقة

سلسلة عقول تصدر عن الله وتدير الكون.

مخالفتها: تفترض تعددًا وتركيبًا.

28. قدم العالم

القول بأن العالم أزلي مع الله.

مخالفتها: تنفي الخلق والإرادة.

29. الخلق كضرورة ذاتية

أن الله يخلق بالضرورة لا بالاختيار.

مخالفتها: تجعل الذات مفتقرة للفعل.

30. التجلّي المرحلي

ظهور الذات في مراحل أو أطوار.

مخالفتها: تفترض تغيرًا زمانيًا.

الكلمة الأخيرة

فإذا انكشف لك موضع الحق، وتهاوت تلك البُنى التي أُقيمت على التلبيس والتزويق، فلا تنخدع بزخرف القول حين يُصاغ في هيئة الحكمة، ولا بما يكسوه أهله من عبارات الذوق والإشراق، فإن الحق لا تقوم حقيقته على منزلة القائلين، ولا تستمد ثباتها من كثرة المنتسبين إلى الفلسفة أو التصوف، وإنما يثبت الحق ببرهانه، ويعلو بصفاء دليله وإحكام بيانه.

وتنبّه إلى طرائقهم في مراوغة الألفاظ؛ فإنهم إذا أُلزموا بلازم قولهم تنصّلوا منه، وقالوا: لم تُرد العبارة هذا المعنى، وإذا تهاوت حجتهم احتموا بدعوى الذوق والسلوك والكشف، وزعموا أن معانيهم لا يدركها إلا من سلك طريقهم وذاق حالهم.

وما هذه إلا موروثات متقادمة تناقلتها الأجيال، يُراد بها ستر التناقض لا رفعه، وتعقيد الباطل لا تصحيحه، وهي لا تغيّر من حقيقة القول شيئًا مهما تبدّلت الأسماء وتلوّنت الصور، لأن الأصل الذي صدرت عنه واحد، وإن اختلفت وجوه عرضه وأشكال بيانه.

ويبقى كلام الله هو الميزان الأعلى، والبيان الأحكم، والنور الأظهر، لا يعارضه ذوق، ولا ينقضه كشف، ولا يعلو عليه باطن متوهَّم، ومن اعتصم بسورة سورة الإخلاص فقد استمسك بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها.

والحمد لله أولا وآخرا

مواضيع المقال